

Derrida, la « restance » et la prétention de justice **

Abstract: This paper attempts to describe a shift in the Derridian concept of “remainder”. The first sense of this notion is outlined from Derrida’s treatment of the sign and the inherent iterability that underlies its way of functioning; it is later generalized through analyses of the signature and, consequently, of legal institutions. A general account of this first notion of remainder is given through the concept of the structural intricacy of pretention and pre-tension. The second sense of this notion, however, stems from the containment of this initial structure of remaindering in the relationship between the foundation and the conservation of law; this, in turn, gives way to a problematic that supersedes this structural containment, thus making possible the appearance of a new type of remainder that could be identified as justice. The communication between the two meanings of the notions of remainder is facilitated by an analysis of the first stages of the debate between Derrida and Foucault, and of the traces that it leaves in Derrida’s subsequent thinking.

Key words: remainder, pretention, justice, Derrida, Foucault, iterability.

J’aimerais placer l’enjeu de mon propos dans l’étendue ou dans l’intervalle d’un seul mot. Rien d’originel, donc, Derrida lui-même a fait cet exercice tant de fois, on pourrait même prétendre que c’est lui qui nous a enseigné, qui nous a fait attentifs à l’importance que pourrait prendre un seul mot. Surtout si ce mot est intérieurement divisé, c’est-à-dire travaillé de l’intérieur par une dualité qui ne l’épuise pas, mais qui ne le laisse non plus « résider » en lui-même dans la calme assurance de la présence simple et indivise de sa signification. Si un seul mot peut devenir le centre d’un récit ou d’un texte – philosophique ou non – c’est parce qu’il n’est pas un étant comme les autres, mais parce qu’il est toujours le lieu d’un jeu de présence-absence. Le mot – le signe – est toujours une présence absente ou une absence présente, à la fois la présence d’un absent et l’absence d’un présent. Ou, pour être encore plus juste et sans essayer de proférer des paradoxes à tout prix, il est l’absence présente d’un absent, la présence absente d’un

* Postdoctoral Researcher, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania.

** *Acknowledgements:* This study is the result of a research activity financed by the project POSDRU/89/1.5/S/49944 („Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes”).

présent, en d'autres mots, la *prétendue* absence d'un absent et la *prétendue* présence d'un présent, l'absence prétendument absente et la présence prétendument présente. Le mot – le signe – est *cette prétention même*, il n'est rien d'autre que cette prétention, ce supplément d'absence dans l'absent, ou de présence dans le présent. Et, comme Derrida nous l'a enseigné, cette prétention ou cette supplémentarité ne survient pas après coup, ne survient pas à quelque chose de constitué, déjà existant, mais, au contraire, elle est toujours déjà là. Autrement dit, dans cette prétendue absence d'un absent ou cette prétendue présence d'un présent, la prétention est aussi une pré-tension, elle est toujours déjà une pré-tension, une tension antérieure – ou plutôt une tension anachronique – qui régit le jeu de l'absence et de la présence. Nous voilà déjà inscrits, pris dans un autre jeu, non plus celui de la présence-absence d'un mot, mais celui de la différence entre deux lettres : non pas entre deux voyelles – comme on serait tenté de croire en suivant la différence et la différence derridiennes –, mais entre deux consonnes de, à peu près, le même mot. La *prétention* et la *pré-tension*. Comme dans le fameux cas derridien, la langue française nous permet de dissimuler les deux mots l'un dans l'autre, de faire loger l'un dans l'autre dans la mesure où la prononciation des deux est la même, à l'exception peut-être d'une différence de souffle ou d'espacement qu'on peut localiser dans le tiret qui sépare, dans la pré-tension, la tension du signe de son antériorité.

Néanmoins, outre les deux consonnes qui refusent de consonner avec la derridienne différence de voyelles, un autre trait distingue ou délimite notre propos de celui de Derrida. Car le but de ce texte est précisément celui de se demander si les deux versions de ce mot – de la prétention – ne sont pas irréductibles, si, au lieu de se dissimuler et de *s'appeler* l'un l'autre – littéralement ! – les deux mots ou les deux versions ne tendent à s'éloigner jusqu'à l'incommunication, jusqu'à l'aliénation réciproque. Nous allons donc isoler quelques morceaux du corpus derridien pour essayer de montrer que l'apparition même de la prétention dans le texte derridien marque une certaine modification ou mutation de la pensée derridienne envers l'autre face de ce mot, envers la pré-tension. Confirmant et infirmant à la fois la spécularité du jeu de présence-absence indiqué plus haut¹, c'est, comme nous essayerons de le montrer, l'apparition de la prétention dans le corpus derridien qui marque non pas la disparition, mais une certaine « retenue », une certaine timidité de la pré-tension, qui reste présente tout en renonçant, on pourrait dire, à la frontalité, au caractère frontal de son apparition dans

¹ Le fait que cette spécularité soit infirmé et confirmé à la fois ou par le même mouvement, voilà ce qu'il ne faut pas prendre avec trop de légèreté. C'est, en effet, la chose même que ce propos vise, la chose que ce texte essaie non pas nécessairement de résoudre, mais en tout cas de fixer ou de nommer comme problème.

les textes derridiennes². Autrement dit – et pour le dire à la fois brièvement et brutalement – l'apparition, à un moment très précis, de la « prétention » chez Derrida marque, à notre avis, une modification ou une mutation dans le discours derridien, ce qui entraînera le fait que la pré-tension sera non pas remplacée, mais doublée, pour ainsi dire, d'un autre élément. Nous n'avons encore les moyens de crayonner cet autre élément auquel nous reviendrons plus tard, mais nous pouvons dès maintenant anticiper les choses et dire qu'il sera lié à la question de la justice.

Voilà donc les intentions et les tensions initiales de ce propos. Il nous faut alors finalement commencer à mettre en place le cadre de cette discussion, qui impliquera, pour ses points principaux, trois textes derridiens : « Cogito et histoire de la folie »³ (1963), « Signature événement contexte »⁴ (1971), et « Du droit à la justice » (celui-ci datant de 1989 et étant la première des deux conférences qui constituent le volume *Force de loi*⁵).

Commençons, comme c'est toujours le cas, avec ce qui se trouve au milieu, avec le texte intermédiaire, donc avec ce que nous avons choisi, d'une manière plus ou moins motivée, comme charnière entre les deux autres textes. Il s'agit d'un passage où Derrida met en rapport la prétention avec un concept qui s'avérera important pour notre propos, à savoir celui de « restance ». Voici le contexte, que nous nous permettons de reprendre longuement ici, où s'amorce cette discussion :

A travers les variations empiriques du ton, de la voix, etc., éventuellement d'un certain accent, par exemple, il faut pouvoir reconnaître l'identité, disons, d'une forme signifiante. Pourquoi cette identité est-elle paradoxalement la division ou la dissociation d'avec soi qui va faire de ce signe phonique un graphème ? C'est que cette unité de la forme signifiante ne se constitue que par son itérabilité, par la possibilité d'être répétée en l'absence non seulement de son « référent », ce qui va de soi, mais en l'absence d'un signifié déterminé ou de l'intention de signification actuelle, comme de toute intention de communication présente. Cette possibilité structurelle d'être sevrée du référent ou du signifié (donc de la communication et de son contexte) me paraît faire de toute marque, fût-elle orale, un graphème en général, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la *restance* nonprésente d'une marque différentielle coupée de sa prétendue « production » ou origine. Et j'étendrai même cette loi à toute « expérience » en général s'il est acquis qu'il n'y a pas d'expérience de *pure* présence mais seulement des chaînes de marques différentielles.⁶

² Sur le « front » ou la « frontalité » et l'intérêt que la forme anglaise de ce mot avait pour Derrida, cf. « Limited Inc a b c », in Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990, pp. 78-80.

³ In *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97.

⁴ In *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1967, pp. 365-393.

⁵ In *Cardozo Law Review*, vol. 11, 1989-1990, pp. 920-972.

⁶ « Signature événement contexte », in *Marges*, éd. cit., p. 378.

Le début de ce fragment renvoie à Saussure, et peut-être aussi bien – quelques années avant la publication du *Cours de linguistique générale* – à *Matière et mémoire* de Bergson⁷, qui avait déjà reproché aux associationnistes que, pour qu'un mot soit reconnaissable, il faut qu'il le soit en tant que mot – dans son schème ou en tant que schème, dit Bergson – au-delà de toutes les formes différentes que ce mot pourra prendre empiriquement en fonction du timbre de la voix de celui qui le prononce, en fonction du ton ou de l'accent de celui qui parle, etc. Le mot, tout mot aussi bien que tout signe, doit se donner à la fois en tant que ce qu'il est, et en tant que répétable, en tant que réitérable dans un autre contexte, dans une autre situation communicationnelle, avec un autre référent etc. Mais, il faut y insister, car c'est l'important de cette idée typiquement et presque « trivialement » derridienne, c'est en même temps que ce mot est donné en tant que ce qu'il est et en tant que répétable – et donc séparé de ce qu'il est –, c'est *en lui-même* qu'il doit se présenter comme itérable et donc comme étant aussi indépendant ou « sevré », dira Derrida, de ce qu'il est. C'est l'efficacité même du mot en tant que mot qui l'oblige à être ce qu'il est et à être, à la fois, à côté de ce qu'il est, répétable en soi ou répétable comme soi – car un mot qui ne serait pas perçu simultanément avec sa propre itérabilité ne serait pas un mot, n'aurait pas de signification. S'il transmet, communique, signifie, c'est justement en raison de cette itérabilité en soi ou du soi qui le transit ou qui l'occupe⁸.

Voilà des choses très connues, c'est presque de la vulgate derridienne. C'est pour ne pas y insister que nous nous sommes d'ailleurs permis de reprendre cette longue citation. Pourtant, nous voudrions insister sur un seul autre point de ce texte, à savoir sur le fait quelque peu plus surprenant que Derrida choisit d'appeler *restance* cette structure d'itérabilité qui traverse le signe aussi bien que « toute "expérience" en général », comme l'affirme, d'une manière assez brutale, la fin de la citation. Disons pour commencer que si Derrida choisit de former, d'inventer ou d'adopter ce néologisme de « *restance* »⁹, c'est évidemment pour délimiter cette notion de la simple notion de reste. La *restance* n'est pas le reste et n'est pas ce qui reste, elle est

⁷ Cf. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, « Quadrige », 5^e éd., 1997, p. 130.

⁸ Voilà ce qu'a très bien compris Lewis Carroll : la source de la fascination de ses mots inventés vient en partie de la non-itérabilité de ces mots, du fait qu'on les reçoit sans qu'ils soient accompagnés par leur répétabilité propre, comme s'il s'agissait des « mots en soi », des mots uniques en ce sens qu'ils ne sont et ne pourront jamais être proférés qu'une seule fois. Cette question n'est pas étrangère, nous le verrons, à un autre concept de « *restance* » que nous essayerons de dresser plus tard, mais nous ne pourrions nous attarder ici sur cette similitude.

⁹ Derrida parlera de cette adoption quelques années plus tard (cf. *Limited Inc.*, éd. cit., p. 103), lorsqu'il discutera – et critiquera – en détail la lecture de « Signature événement contexte » donné par Searle dans son texte de 1977 « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida » (in *Glyph*, I, 1977, pp. 198-208).

le fait de rester ou bien une certaine manière d'être qui se définit comme « étant ce qui reste ».

Et cela, il nous semble, dans un double sens. Le premier sens renvoie au fait de rester de cet itérable ou répétable qui assure le fonctionnement même du mot, du signe ou bien, insistera Derrida, de ce qui constitue la possibilité même de toute expérience¹⁰. L'itérable ou le répétable n'est pas l'itéré ou le répété¹¹ – ce qui assure le fonctionnement du signe ou la possibilité de l'expérience ne doit pas nécessairement être répété ultérieurement en fait, mais doit en droit pouvoir être répétable, doit être donné *dès la première fois* en tant que répétable. Sa *répétabilité*¹² est déjà inscrite, dès sa première parution, elle fait partie à part entière, pour ainsi dire, de cette première apparition. Cet itérable est dès le début donné comme restant, comme ce qui se définit par ce fait même de rester – sans son caractère restant la première occurrence ou la première fois d'une expérience n'auraient pas de sens ni d'efficace. Encore une fois on pourrait recourir à Bergson pour éclaircir ce point. Comment pourrait un mot présent être entendu en tant que mot, même s'il est prononcé d'une manière, avec un accent et un timbre que nous n'avons jamais entendu ? Cela n'est possible que si, dans le présent même de l'occurrence du mot, est compris à la fois son caractère présent et sa répétabilité. Donc les deux côtés ou les deux versants temporels du mot renvoient à deux régimes différents de temporalité. Car comment pourrait un mot ou une expérience se présenter en tant que répétable en elle-même ? C'est seulement, pour reprendre une notion bergsonienne – elle-même explicitée par Deleuze¹³ –, si nous faisons appel à la notion de passé en soi, ou bien d'un présent qui coexiste *en tant que passé* avec lui-même. La répétabilité du mot ou de l'expérience ne signifie rien d'autre que cette *à la fois* capacité et nécessité pour le mot de se donner comme présent et de ne pouvoir se donner comme présent qu'en tant qu'il est, en lui-même, aussi passé par rapport à lui-même, qu'en tant donc qu'il passe aussi pour postérieur à soi-même.

C'est seulement maintenant que nous comprenons la précision de l'expression derridienne de restance. Le répétable ne peut prétendre à ou postuler des possibles répétitions que dans la mesure où il suppose déjà, ou

¹⁰ « la valeur ou l'« effet » de transcendantalité se lie nécessairement à la possibilité de l'écriture et de la « mort » ainsi analysées » (*Marges*, éd. cit., p. 375), avait déjà affirmé en passant Derrida dans une phrase où l'écriture ou la mort ont le sens de la possibilité du « sevrage » de la situation communicationnelle présente et donc de ce que nous avons repris plus haut sous le nom d' « itérable ».

¹¹ Cf. *Limited Inc.*, éd. cit., p. 97, où Derrida affirmera explicitement ce point en y insistant, contre Searle.

¹² *Ibidem.*

¹³ Cf. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 2^e éd., 1998, p. 53-55. Deleuze renvoie ici surtout à un fragment de « Le souvenir du présent » de Bergson (*L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, « Quadrige », 5^e éd., 1996, pp. 130-131).

dans la mesure où, par une sorte d'effet de recul, il met en place le mot comme répétition de lui-même, c'est-à-dire il fait entendre, à l'intérieur même de ce mot, le passé en soi qui est contemporain avec ce présent du mot. *Il n'y a que le passé de répétable*, et, pour que le mot le soit, il faut qu'il soit déjà séparé, en tant que pur passé ou en tant que passé en soi, de son propre présent. Ce que, de ce mot ou de cette expérience, est donc restant dans le sens courant du mot – la répétabilité en tant que répétition possible à venir – suppose donc une autre restance, la restance en soi du mot, dans la mesure où il ne peut se présenter que comme sa propre répétition, comme une sorte de répétition en soi de soi-même. Et cela dans la mesure où le présent du mot est contemporain du passé en soi ou du passé pur de ce mot, ce qui fait du présent de ce mot, justement, une répétition « en soi », un présent qui, même en sa première occurrence, ne peut se donner que comme répétition (fût-elle répétition de soi-même). L'avenir du restant suppose donc la restance de ce qui ne peut avoir un présent qu'en tant qu'accompagné par soi-même en tant que pur passé. La posteriorité par rapport à soi-même que l'itérabilité introduit s'avère donc être la même chose qu'une antériorité absolue du mot – ou de l'expérience – sur soi-même : antériorité sur soi-même, car elle renvoie à un passé pur *de ce même* mot ou expérience ; antériorité absolue, car ce passé pur est contemporain avec son présent et, ne renvoyant donc à aucun présent passé ou ancien présent, il est indépassable en tant qu'antérieur.

Ce qui vient ainsi à la lumière est l'une des connexions principales de notre propos, à savoir celle que la prétention est aussi une pré-tension : la prétention à la répétition (l'itérabilité en tant que possible et future) s'avère donc être en même temps une pré-tension, dans la mesure où elle postule une structure de l'antériorité sur soi-même, une contemporanéité stricte et indépassable entre le présent d'un mot ou d'une expérience et eux-mêmes en tant que passés ou en tant que purement passés. Nous aimerions bien appeler cela un saut sur place de l'origine ou bien un sursaut de l'origine, mais nous allons nous limiter à l'appeler la « structure de la restance » qui rend manifeste l'identité ou plutôt enchevêtrement nécessaire de la prétention et de la pré-tension.

Ou bien, on pourrait l'appeler, avec une très belle expression de Derrida lui-même, une « rétroactivité fabuleuse »¹⁴. Qu'est-ce que cela signifie ? Pour arriver à le préciser, il faut noter que, dans « Signature événement contexte », c'est la signature elle-même qui se place sous la nécessité ou sous le signe, justement, de l'itérabilité : « Pour fonctionner, c'est-à-dire pour être lisible, une signature doit avoir une forme répétable, itérable, imitable ; elle doit pouvoir se détacher de l'intention présente et singulière de sa production. C'est sa mêmété qui, altérant son identité et sa singularité, en

¹⁴ *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, p. 22.

divise le sceau »¹⁵. Dans la marque même de la signature il faut qu'il y ait déjà la possibilité de la répétition, il faut donc y avoir déjà cette séparation interne entre une marque présente et un pur passé, donné justement en tant que passé séparé de tout présent envisageable de cette même marque. La même chose de la signature dépend, justement, de cette séparation ou de cette dissociation interne. Or il est intéressant de noter que, s'agissant de la signature, c'est le signataire lui-même qui se trouve constitué dans l'acte même de signer. Car, selon les mots de Derrida, dans l'acte de signer la déclaration d'indépendance américaine, « on ne peut pas décider, et c'est tout l'intérêt, la force et le coup de force d'un tel acte déclaratif, si l'indépendance est *constatée* ou *produite* par cet énoncé »¹⁶. Si, comme nous venons de le dire, un énoncé est nécessairement accompagné par sa propre forme itérable ou, ce qui est la même chose, par sa propre forme en tant que pur passé, alors il devient évidemment indécidable si l'occurrence de la marque la fait apparaître en tant que marque ou bien si elle en constate seulement la préexistence ou bien l'antériorité sur soi-même. Alors, déclarer l'indépendance d'un Etat, signer une telle indépendance signifie *à la fois* produire cette indépendance par l'énoncé qu'on est en train de proférer et attester cette indépendance, c'est-à-dire affirmer la préexistence de cette indépendance sur l'énoncé qui la profère. On institue par le même geste le fait de l'indépendance et le droit d'existence de cette même indépendance, dans la mesure où l'acte même de signer, par sa propre forme de pur passé, atteste la préexistence du signataire sur la signature. Dans les mots de Derrida donc, la rétroactivité fabuleuse signifie que « la signature invente le signataire »¹⁷, mais elle ne l'invente pas comme une fiction ; au contraire, elle l'invente en tant que ce qui aurait déjà dû être là pour que la signature elle-même fût possible. Pour que la signature soit possible ou, mieux encore et plus près des faits, pour que la signature soit efficace, il faut qu'elle implique ces deux dimensions, constative et performative : la signature produit une indépendance dont le sujet est lui-même constaté comme préexistant par cette production ; inversement, cette préexistence garantit l'efficacité future de cette indépendance dans la mesure où c'est elle qui introduit le répétable dans la signature, répétable sans lequel l'indépendance déclarée ne serait qu'une sorte de trou noir sans conséquence futures possibles¹⁸. Autrement dit, « cette obscurité, cette indécidabilité entre, disons, une structure performative et une structure constative, elles sont *requises* pour produire l'effet recherché. Elles sont essentielles à la position même d'un droit

¹⁵ *Marges*, éd. cit., p. 392.

¹⁶ *Otobiographies*, éd. cit., p. 20.

¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸ Le signataire « ne peut s'autoriser à signer qu'une fois parvenu au bout, si on peut dire, de sa signature et dans une sorte de rétroactivité fabuleuse. Sa première signature l'autorise à signer » (*ibidem*).

comme tel (...) J'irais même jusqu'à dire que toute signature s'en trouve affectée »¹⁹.

La beauté de l'entreprise derridienne en ce point est d'avoir montré que des gestes aussi majeurs qu'une déclaration d'indépendance ou aussi banaux qu'une signature quelconque se trouvent affectés par cette même structure de la restance. Il n'en reste pas moins que, si le signataire « ne peut s'autoriser à signer qu'une fois parvenu au bout de sa signature », il y a plusieurs manières de comprendre ce « parvenir au bout ». Dans le texte que nous venons de citer, ce « parvenir au bout » se dessine dans une simultanéité stricte entre performatif et constatif, dans la dissociation interne d'un signe ou d'une expérience qui se donnent à la fois comme présents et comme passés par rapport à eux-mêmes, une situation qui se trouve, nous disait le texte, à la source de toute position du droit. Le signe ou l'expérience sont ainsi toujours en restance par rapport à eux-mêmes, la prétention à l'itérabilité (possible) est la même chose avec la pré-tension de leur antériorité sur eux-mêmes.

Cela n'empêche pourtant qu'on trouve dans l'œuvre derridienne des propos où les choses se posent d'une manière un peu différente. Et c'est justement la tension entre deux contextes qui s'éloignent du modèle stricte que nous venons de dresser qui nous intéresse ici. Le premier, comme nous venons de l'annoncer, est celui qu'on trouve dans « Cogito et histoire de la folie », tandis que le deuxième nous est offert par le texte qui ouvre *Force de loi*. Passons alors au deuxième moment de ce propos, au deuxième bloc discursif que nous allons monter ici. Il nous faudra être plus schématiques, plus incisives pour que notre visée puisse tendre à la réussite dans le cadre que nous venons d'ouvrir ici. Le deuxième bloc concerne donc Foucault et son premier livre notable, son prétendu livre initial, pourrait-on dire à la suite des développements antérieurs, et sa discussion par Derrida dans « Cogito et histoire de la folie ». Nous aurions plusieurs points à indiquer ici, schématiquement, comme nous venons de l'annoncer, et sans tenter de reconstituer ici hâtivement le contexte « vivant » et le contenu « complet » de cette dispute.

1. Derrida reproche plusieurs choses à Foucault, mais la plus importante ou, du moins, la plus facilement à affirmer et à prouver est sans doute celle d'avoir mal localisé l'exclusion de la folie dans les *Méditations* de Descartes. Il y a bien, comme le dit Foucault, exclusion de la folie par Descartes, mais celle-ci ne se situe pas dans l'enchaînement des doutes que le début des *Méditations* nous présente, mais bien plus tard, au moment où Descartes veut assurer le Cogito, au moment donc où Dieu apparaît pour garantir que le Cogito est non seulement affirmable, mais soutenable – c'est-à-dire susceptible d'être repris, réaffirmé ou inséré dans une démonstration

¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

discursive proprement dite, ou bien « temporalisé », selon le mot de Derrida. Jusqu'à ce point, nous dit Derrida, la tentative cartésienne a une visée hyperbolique qui, à la limite, s'élève – non pas en fait, évidemment – vers une souche ou un niveau où le partage de la raison et de la déraison n'auront pas eu lieu, jusqu'à un point donc où « Que je suis fou ou non, *Cogito, sum* »²⁰. Le cogito marque ainsi, selon Derrida, « le projet de penser la totalité en lui échappant »²¹, ce que, d'une manière très révélatrice, Derrida explicite ainsi : « Même si je n'accède pas ici *en fait* à la totalité, si je ne la comprends pas ni ne l'embrasse en fait, je formule un tel projet et ce projet a un sens tel qu'il ne se définit qu'au regard d'une pré-compréhension de la totalité infinie et indéterminée »²². Même si je n'accéderai jamais en fait à cette totalité, je formule néanmoins un projet qui ne peut se comprendre qu'à partir de la possibilité d'atteindre *en droit* à cette totalité. Foucault aurait donc eu raison de dénoncer une exclusion de la folie par Descartes, mais il aurait négligé cette audace inouïe de Descartes d'avoir visé ou d'avoir dressé un tel projet qui se situerait au-delà ou en-deçà de la séparation entre raison et folie.

2. Pourtant, dira Derrida, cette exclusion de la folie n'est pas moins nécessaire, car la possibilité même de la parole s'y joue. Car, même si l'intuition ou la pointe silencieuse du projet du Cogito vaut pour le « fou » et pour le « raisonnable », le cogito doit assurer son efficacité par sa reproduction ; pour le rendre efficace, il faut « réfléchir et dire le Cogito, c'est-à-dire le faire apparaître comme tel pour un autre ; un autre qui peut être moi-même »²³. Toute parole est déjà parole réfléchie, et, en tant que telle, elle aura déjà exclue la folie, elle aura déjà enfermé la folie²⁴. Parler signifie ainsi « trahir » l'intuition pré-compréhensive du Cogito où la folie et la raison ne sont pas encore séparées, et trahir cette intuition – selon une tournure de langue que nous empruntons à Foucault – dans les deux sens du mot : à la fois l'indiquer comme étant déjà là (la rendre manifeste sous le geste même qui l'occultera) et l'obscurcir, la cacher, la couvrir sous le poids même de la parole qui la réfléchit. Encore une fois, pour aller vite, nous nous permettons de citer : « la parole (...) n'ouvre son espace de parole qu'en enfermant la folie. (...) Mais cette libération violente de la parole n'est possible et ne peut se poursuivre, que dans la mesure où elle se garde, où

²⁰ *L'écriture et la différence*, éd. cit., p. 86.

²¹ *Ibid.*, pp. 86-87.

²² *Ibid.*, p. 87.

²³ *Ibid.*, p. 91.

²⁴ Précisons ici que cette liaison directe établie entre la parole en général et l'exclusion de la folie est justifiée, dans la démarche derridienne, par la définition foucauldienne de la folie comme « absence d'œuvre » et par la description de saint Anselme de l'insensé comme quelqu'un qui ne pense pas parce qu'il ne peut pas penser ce qu'il dit. Il n'est pourtant pas nécessaire pour notre propos d'insister davantage sur ce rapport.

elle est la trace de ce geste de violence originaire, et dans la mesure où elle se tient résolument, en conscience, au plus proche de l'abus qu'est l'usage de la parole, juste assez près pour *dire* la violence, pour dialoguer avec soi comme violence irréductible, juste assez loin pour *vivre* et vivre comme parole »²⁵.

Nous pouvons revenir alors à notre position initiale du problème. Ici, pour parvenir au bout de notre signature ou de notre parole – car, nous l'avons vu, signature et parole s'inscrivent toutes les deux sous le signe de l'itérabilité – il faut reproduire cette violence originaire qui enferme la folie. L'itérable, dans ce cas, est constitué par cette « décision » – un terme que Derrida emprunte à Foucault lui-même –, ce qui fait que, pour dire ce que l'on dit, on est obligé de passer par le fait de dire aussi cette exclusion de la folie. Pour qu'il y ait, autrement dit, un « nous » dans lequel la parole puisse fonctionner, ce « nous » doit être réitérable ou bien « réceptable », reproductible, pour ainsi dire, par tout récepteur possible de la « communication », et ce « nous » ne se constitue que comme la promesse ou la garantie que cette exclusion est faisable par tout interlocuteur possible (et « sensé ») : moi qui parle, moi qui me « fais entendre » et vous qui m'entendez, tout ce système qui est supposé et qui est affirmé à l'intérieur de chaque parole est constitué justement par cette exclusion qu'on se promet l'un à l'autre et qu'on suppose à la fois comme étant déjà opérée. Cette violence originaire qui loge à l'intérieur de toute parole prend donc ici la place de la forme de passé pur de la parole que nous avons décrit plus haut : la parole dit à la fois ce qu'elle dit *et* ce geste ancestral – ancestral par rapport à elle-même et non par rapport à un prétendu cours du temps ou enchaînement des présents –, ce geste ancestral en soi donc qui la rend, à proprement parler, efficace comme parole, qui la constitue en tant que parole.

Pourtant, et c'est le point le plus important, cela n'empêche que cette violence originaire que la parole est censée dire par le fait même de parler, tout en prenant la place du pur passé dont nous venons de parler, ne se constitue que par rapport à une autre instance, à savoir la totalité infinie et indéterminé qui constitue comme l'horizon en droit du Cogito. Dire cette violence originaire signifie se situer dans l'horizon commun du raisonnable et du déraisonnable et trahir en même temps cet horizon : parler signifie donc se rapporter *en droit* à la possibilité de cette totalité infinie et

²⁵ *L'écriture et la différence*, éd. cit., p. 94. La « violence originaire » que nous voyons ici n'est pas une occurrence unique dans l'œuvre de Derrida. Elle apparaît dans des nombreux autres contextes dont nous nous contentons ici de citer un seul, qui n'est pas sans rapport avec notre propos : « « Il y a une violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord, en un sens qui se dévoilera progressivement, écriture » (*De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 55).

indéterminée, tout en rompant *en fait* avec cet horizon²⁶. Si, autrement dit, la parole « vit comme parole », selon l'expression de Derrida, et, en même temps, « dit », toujours selon Derrida, la violence originaire qui la sépare de l'horizon de la pure intuition du Cogito, alors nous pouvons dire que le passé pur qui séparerait la parole d'elle-même – qui séparerait la parole présente qui « vit » et le pur passé de cette même parole – est ici lui-même dédoublé, car commencer à parler signifie à la fois affirmer une originarité absolue – celle de l'intuition totalisante du Cogito – et la violence qui rompt avec ou qui déchire cette originarité. Pour communiquer le Cogito, « fût-ce à soi-même », dit Derrida, ou tout simplement pour parler tout court, il faut déjà trahir le Cogito, dans le double sens du trahir : l'affirmer comme ayant été déjà là en droit et comme ayant été déchiré en fait par le geste de violence qu'est la parole. La structure devient ainsi triple, dans la mesure où l'itérable qui constituait le passé pur en droit qui « entamait »²⁷ la parole dans sa dimension de fait est lui-même décomposé en une structure qui pose une totalité infinie et indéterminée en droit et sa déchirure de fait.

C'est ce dédoublement qui pose problème pour nous et, comme nous espérons le montrer, qui pose problème pour Derrida lui-même surtout lorsqu'il s'agira de la justice. Et ce n'est pas un accident si c'est la justice qui devient le point sensible. Car, nous l'avons vu, la structure de la restance était bien impliquée, selon les mots de Derrida, dans toute position du droit : pour déclarer une indépendance, comme c'est le cas dans la Déclaration américaine d'indépendance, il faut parvenir au bout de sa signature, il faut constituer par la signature le sujet qui signe et qui n'est pourtant qu'attesté par cette même signature. Dans l'autre cas pourtant, pour parvenir au bout du Cogito, pour l'affirmer ou le communiquer « fût-ce à soi-même », il faut nécessairement prendre la *décision* « d'enfermer le fou », d'exclure la folie, et cette décision est à la fois la condition et la limite de la parole. Pourtant si, comme nous venons de le montrer, les deux violences n'ont pas la même structure, alors c'est le statut même de cette violence originaire qui doit être repensé, et c'est cela que Derrida essayera de faire plus tard, dans son traitement explicite du rapport entre droit et justice.

²⁶ « En somme Descartes savait que la pensée finie n'avait jamais – sans Dieu – le *droit* d'exclure la folie, etc. Ce qui revient à dire qu'elle ne l'exclut jamais *qu'en fait*, violemment, dans l'histoire ; ou plutôt que cette exclusion, et cette *différence* entre le fait et le droit, sont l'historicité, la possibilité de l'histoire elle-même. Foucault dit-il autre chose ? » La *nécessité de la folie...* est liée à la *possibilité de l'histoire*. » (*L'écriture et la différence*, éd. cit., p. 91). Derrida peut donc bien reprocher ici à Foucault une certaine inconsistance, dans la mesure où, tout en reliant l'exclusion de la folie à la possibilité même de l'histoire, Foucault insiste à situer *historiquement* l'événement de la décision ou de l'enfermement de la folie à l'Age classique.

²⁷ « L'itérabilité est à la fois la condition et la limite de la maîtrise [de la parole ou de la communication] : elle l'entame » (*Limited Inc.*, éd. cit., p. 197).

Avant d'y arriver pourtant il faut noter que la dispute avec Foucault laisse des traces sur tout ce champ de la restance. Foucault répondra d'une manière voilée à la riposte de Derrida dans *L'archéologie du savoir*²⁸, et ce sont les termes de cette réponse qui nous permettront de continuer l'analyse de la structure de la restance. Nous allons noter ici très schématiquement les points saillants de la réponse de Foucault, mais il faut d'abord noter que, pour des raisons dont nous n'avons pas à nous occuper ici mais qui ne sont pas incompatibles avec le style foucauldien, surtout en sa première période, Foucault ne mentionne pas le nom de Derrida. Il est pourtant difficile de ne pas deviner ou identifier Derrida comme cible lorsque Foucault dénonce une origine ou une quasi-origine à partir de laquelle « tous les commencements ne pourraient jamais être que recommencement ou occultation (à vrai dire, en un seul et même geste, ceci *et* cela) »²⁹ ; ou bien le thème selon lequel « tout discours manifesterait secrètement sur un déjà-dit ; et que ce déjà-dit ne serait pas simplement une phrase déjà prononcée, un texte déjà écrit, mais un “jamais dit”, un discours sans corps, une voix aussi silencieuse qu'un souffle, une écriture qui n'est que le creux de sa propre trace »³⁰. L'écriture et la trace, voici des marques caractéristiques de Derrida, et il serait peu vraisemblable que ce ne soit pas lui la cible des dénonciations.

On ne pourra pourtant pas consacrer ici davantage de place à ce dialogue silencieux entre deux orientations philosophiques différentes. Contentons-nous d'une simple énumération des traits saillants de la riposte foucauldienne. Foucault accuse donc, dans les thématiques qu'il identifie chez Derrida sans le nommer, les caractéristiques suivantes :

1. *La continuité* supposée ou perpétuellement produite ou reproduite du discours : « Il faut renoncer à tous ces thèmes qui ont pour fonction de garantir l'infinie continuité du discours et sa secrète présence à soi dans le jeu d'une absence toujours reconduite »³¹.

2. *La totalité* qui englobe le discours : « La formation discursive n'est donc pas une totalité en développement »³². Sans doute, la totalité en développement n'est pas caractéristique de Derrida, mais cela n'empêche que le caractère d'horizon que nous avons décrit dans le cas de l'intuition pure du Cogito tend à en faire une totalité.

²⁸ Six années séparent donc chronologiquement la conférence initiale de Derrida « Cogito et histoire de la folie » (prononcée en 1963) et *L'archéologie du savoir* (publié en 1969). La conférence de Derrida a pourtant été publiée en 1964 dans la *Revue de métaphysique et de morale* et reprise ensuite, en 1967, dans le volume *L'écriture et la différence*.

²⁹ *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 36.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibid.*, pp. 36-37.

³² *Ibid.*, p. 156.

3. D'ailleurs la question de l'*horizon* est ce que Foucault dénonce chez Derrida, d'une manière des plus directes : le niveau « préconceptuel » du discours que Foucault identifie dans *L'archéologie du savoir*, « ce n'est pas un horizon d'idéalité posé, découvert ou instauré par un geste fondateur, – et à ce point originaire qu'il échapperait à toute insertion chronologique³³ ; ce n'est pas, aux confins de l'histoire, un *a priori* inépuisable, à la fois en retrait puisqu'il échapperait à tout commencement, à toute restitution génétique, et en recul puisqu'il ne pourrait jamais être contemporain de lui-même dans une totalité explicite »³⁴. La totalité – même non-explicite ou, précisément, non-totalisable en fait (ce qui n'en fait pas moins une totalité) – se lie ainsi intimement à la notion d'horizon, ou bien d'« horizon inépuisable » ou d'« horizon qui viendrait du fond de l'histoire et se maintiendrait à travers elle »³⁵. Au fond de ces thématiques de la continuité, de la totalité et de l'horizon, ce que Foucault repousse est, on l'aura deviné, une alliance entre subjectivisme et historicisme qu'il avait déjà traitée dans *Les mots et les choses* comme une *épistème* sous le nom de la finitude en tant qu'identité et différence entre les positivités et leur fondement³⁶, et qu'il appelle, dans *L'archéologie*, « le thème historico-transcendental »³⁷. Car, nous dit Foucault, « ainsi se trouve libéré le noyau de la subjectivité fondatrice. Subjectivité qui demeure toujours en retrait par rapport à l'histoire manifeste ; et qui trouve au dessus des événements, une autre histoire, plus sérieuse, plus secrète, plus fondamentale, plus proche de l'origine, mieux liée à son horizon ultime »³⁸. « Plus proche de l'origine », dit Foucault. A six ans de distance temporelle entre le texte de Derrida sur « Cogito et l'histoire de la folie » et *L'archéologie du savoir*, ne faut-il pas voir dans cette expression une rémanence – sinon une référence – de la phrase derridienne citée plus haut, qui portait sur la parole qui « se tient résolument, en conscience, *au plus proche* de l'abus qu'est l'usage de la parole, *juste assez près* pour dire la violence, pour dialoguer avec soi comme violence irréductible, *juste assez loin* pour vivre et vivre comme parole »³⁹ ? En tout cas, le paragraphe de Foucault continue d'une manière qui ne laisse plus de doutes : car, cette histoire plus proche de l'origine, même si on peut, nous dit Foucault, « la purifier dans la problématique d'une trace qui serait, avant toute parole, ouverture de l'inscription et écart du temps différé, c'est toujours le thème de l'historico-

³³ Voici donc la question de l'insertion chronologique ou historique que Derrida avait reprochée à Foucault.

³⁴ *Ibid.*, pp. 82-83.

³⁵ *Ibid.*, p. 83.

³⁶ Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 326.

³⁷ *L'archéologie du savoir*, éd. cit., p. 159.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *L'écriture et la différence*, éd. cit., p. 94 (c'est nous qui soulignons les indicateurs proximité).

transcendantal qui se réinvestit »⁴⁰. Après avoir associé la trace et l'écriture, Foucault associe maintenant la trace et le différer, pour éliminer tout doute sur l'une des cibles principales de sa critique.

4. Enfin, ce qui ramasse au fond tous les points critiques énumérés plus haut, Foucault s'en prend, d'une manière à la fois directe et voilée, à la « *totalité infinie et indéterminée* » qui constituait la pointe même de la critique derridienne. Pour que le langage puisse être pris comme objet et analysé, nous dit Foucault, « il faut qu'il existe un "donné énonciatif" qui sera toujours déterminé et non infini »⁴¹. C'est ce type d'attitude qui nous permettra, insistera Foucault, à envisager le discours « comme un bien – fini, limité, désirable, utile »⁴².

C'est en ce point que s'ancre, d'ailleurs, le « deuxième » Foucault avec son intérêt pour la question du pouvoir et des dispositifs de savoir-pouvoir. Mais cela importe moins pour notre propos. Ce qui pourtant compte ici est le fait que Foucault arrive à s'opposer point par point ou terme par terme à la critique derridienne : non-totalité, non-infini et détermination, voici les trois déterminations qui affrontent de face ou qui font face à la « *totalité infinie et indéterminée* » que Derrida avait identifié comme projet hyperbolique du Cogito et comme condition « en négatif » ou « en creux » du langage et de l'histoire.

Et ce sont précisément ces points de la critique foucauldienne qui nous permettront de déplier un possible déplacement de la question de la restance chez Derrida. Entrons en plein milieu du problème, avec une citation de *Force de loi* : « Comment distinguer entre la force de loi d'un pouvoir légitime et la violence prétendument originaire qui a dû instaurer cette autorité et qui elle-même ne pouvait s'autoriser d'aucune légitimité antérieure ? »⁴³. C'est cette « violence *prétendument* originaire » qui nous intéresse ici, c'est elle qui constitue l'entier noyau de notre questionnement. La simple violence originaire qu'on a déjà vue dans sa simple pureté dans le texte sur le Cogito revient ainsi sous une forme suspendue, sous la forme incertaine d'une prétention. Que cette violence originaire soit elle-même prétendue, voilà ce qui brise, à notre avis, l'alliance entre prétention et prétension que nous avons essayé de décrire plus haut. Car c'était l'originarité à la fois de l'intuition muette et hyperbolique du Cogito *et* du geste violent qui en déchirait la totalité qui constituait l'itérable même de toute parole, c'est-à-dire la condition qui rendait la parole efficace en tant que parole *y compris pour soi-même*. Que se passe-t-il alors si cette originarité même entre sous le

⁴⁰ *L'archéologie du savoir*, éd. cit., p. 159.

⁴¹ *Ibid.*, p. 146.

⁴² *Ibid.*, p. 158.

⁴³ *Force de loi*, éd. cit., p. 926.

régime de la prétention ? Pour y répondre il nous faudra suivre, d'une manière schématique sans doute, la démarche derridienne dans *Force de loi*.

Toute la démonstration de *Force de loi* consiste à suivre avec patience exégétique le trajet de l'argumentation de Walter Benjamin – dans son texte « Pour une critique de la violence » – pour montrer que, même si celui-ci commence par distinguer entre une violence fondatrice et une violence conservatrice, cette distinction tend à être de plus en plus brouillée par l'avancement même de l'argumentation pour dévoiler, finalement, pas nécessairement un autre problème, mais le fait que cette distinction elle-même est le cœur du problème⁴⁴. C'est, bien entendu, la notion d'itérabilité qui joue le rôle central dans cette démonstration que Derrida prend sur soi-même et qu'il mène à un niveau plus phénoménologique que la démonstration plus « métaphysique » de Benjamin : qu'est-ce que serait la décision d'un juge sans qu'elle soit répétable, sans qu'elle puisse être reprise et sans avoir cette possibilité inscrite en elle-même non comme une circonstance extérieure et empirique, mais d'une manière structurelle et, pour ainsi dire, essentielle ? Car la décision d'un juge n'est pas la simple communication d'un résultat, une sentence qui mettrait les « choses en place » ; au contraire, elle doit contenir en elle-même la règle selon laquelle cette décision en est venue à être, et la règle selon laquelle elle peut elle-même être comprise en tant que décision. Elle n'offre pas seulement une « issue » d'une situation juridique donnée, mais elle transmet à la fois le trajet par lequel on vient ou on arrive à cette « issue ». A la limite on pourrait même dire non seulement qu'une décision ne serait pas acceptée sans une livraison de sa propre logique, mais aussi qu'elle ne serait pas, tout simplement, une décision si cette logique ne lui était pas inhérente. C'est cette règle, ou logique, ou « trajet » qui la constitue en tant que décision, et c'est cela qui en constitue l'itérable ou le répétable. Une décision juridique doit pouvoir – et c'est une possibilité nécessaire et non pas une simple « éventualité » empirique – être reprise, en quelque sorte dans la même manière dont une démonstration mathématique doit être faite ou refaite pour son propre compte par quiconque veut la comprendre. Le fait même de décider contient comme un élément essentiel de son être cette itérabilité ou cette règle ; et ce n'est pas un hasard, même si Derrida ne le mentionne pas, si en anglais – la langue dans laquelle cette conférence a été prononcée – le mot pour ce décider est *to rule*. Il en est de même, montrera Derrida, pour le droit fondateur et le droit conservateur : pour fonder, il faut que l'itérable soit déjà présent dans le geste fondateur, il faut que quelque chose soit déjà

⁴⁴ « Car ici Benjamin reconnaît en quelque sorte cette loi d'itérabilité qui fait que la violence fondatrice est toujours représentée dans une violence conservatrice qui toujours répète la tradition de son origine et qui ne garde en somme qu'une fondation d'abord destinée à être répétée, conservée, restituée. Benjamin dit que la violence fondatrice est « représentée » (*repräsentiert*) dans la violence conservatrice » (*ibid.*, p. 1032).

conservé ou mis en « réserve » dans le geste fondateur lui-même, tout comme, nous l'avons vu, dans le cas de la signature où, pour signer, il faut qu'un constatif soit déjà à l'œuvre (fût-ce constatif lui-même constitué à travers le performatif de la signature elle-même, nous allons y insister à l'instant). Voici des points qui nous sont déjà familiers, car nous nous trouvons toujours dans la structure de la restance : le droit fondateur n'est jamais donné dans la simple pureté de son surgissement, il est déjà marqué par l'itérable, il est déjà en train de constater la légitimité même qu'il instaure. De ce point de vue, la violence du droit fondateur est seulement « prétendument » originaire, car cette prétention est déjà minée, est déjà « entamée » par l'itérable qui le traverse. Il semble que cette violence « prétendument » originaire ne nous fait pas sortir de la structure de la restance, dans la mesure où la prétention de cette violence originaire n'est pas moins une pré-tension dans le sens développé plus haut.

Pourtant, et c'est ici le point décisif pour nous, cette discussion du rapport entre droit fondateur et droit conservateur ne nous dit encore rien de la justice. Si cette alliance entre prétention et pré-tension est toujours en place, elle n'en est pas moins cantonnée à l'intérieur du droit (et du rapport entre droit fondateur et droit conservateur) ; elle laisse pourtant échapper la justice, à savoir « cette justice-là, qui n'est pas le droit »⁴⁵. Mais, de l'autre côté, la règle ne suffit pas pour qu'une décision ait lieu, et c'est un élément kantien qui surface ici dans l'argumentation derridienne. Suivre une règle ne suffit pas pour garantir qu'une décision juste ait eu lieu, au contraire : « si l'acte consiste simplement à appliquer une règle, à dérouler un programme ou à effectuer un calcul, on le dira peut-être légal, conforme au droit, et peut-être, par métaphore, juste, mais on aurait tort de dire que la décision a été juste »⁴⁶. Le point vraiment important ici n'est pas seulement de dire qu'il faut que la décision contienne quelque chose « d'autre » qui ne se réduit à la règle, mais de dire que la décision elle-même, l'événement même de la décision est annulé dès qu'il est réduit à la règle. Comme nous l'avons vu, pour signer, par exemple, une déclaration d'indépendance, il ne suffit pas de constater par cette signature qu'un signataire existe, il faut « parvenir au bout » de cette signature, il faut inventer justement ce signataire qui est constaté dès que la signature est produite. Il faut, par un geste, soumettre à l'épreuve de l'itérable cette même instance que, pourtant, l'on produit, c'est seulement « au bout » – comme si un tel bout pourrait jamais exister ! – de cette signature ou de cette décision qu'une signature ou une décision existent. C'est cette « rétroactivité fabuleuse » que Derrida appelle dans le texte sur la justice « fantomaticité de l'indécidable », et « sa fantomaticité déconstruit de l'intérieur toute assurance de présence, toute certitude ou

⁴⁵ *Ibid.*, p. 964.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 960.

toute prétendue critériologie nous assurant de la justice d'une décision, en vérité de l'événement même d'une décision. Qui pourra jamais assurer qu'une décision comme telle a eu lieu ? »⁴⁷.

Nous nous approchons ainsi du sens de la justice que nous voulons faire ressurgir ici. Nous n'avons plus affaire, comme c'était le cas pour Descartes dans « Cogito et histoire de la folie », à une décision qui exclut en fait la folie tout en sachant qu'une exclusion en droit de la folie est impossible. Au contraire, c'est ici le fait même de la décision qui est mis en question, c'est le fait même qu'une décision ait eu lieu qui est mis en question par la justice. L'intuition hyperbolique et muette du Cogito, celle qui tentait impuissamment de faire justice à la folie est ici explicitement exclue, car le geste de violence originaire qui déchirait cette prétendue totalité originaire se trouve d'un coup mis en question dans son événementialité même. D'ailleurs la possibilité même de superposer l'intuition du Cogito avec la justice est exclue par Derrida d'une manière allusive, mais qui n'est pas moins révélatrice ; car, nous dit-il, une décision qui ne passerait pas par l'épreuve de l'indécidable ne serait pas, nous l'avons vu, une décision juste, mais il ajoute : « Mais dans le moment de suspens de l'indécidable, elle n'est pas juste non plus, car seule une décision est juste »⁴⁸. Le fait de la décision n'était nullement mis en doute dans le texte sur le Cogito, or il est maintenant précisément ce que la justice met en question.

Nous arrivons ainsi « au bout » de notre propos. C'est seulement une décision effective qui peut être juste, et non pas un horizon de suspens de l'indécidable. Mais, inversement, l'opération ou le travail de la justice est justement le fait de mettre en question le fait même qu'une décision ou un événement de décider ait eu lieu. La justice se révèle ainsi comme étant ce qui ne laisse pas se fermer sur soi-même la structure de la restance que nous avons essayé de décrire, elle est ce qui reste ou ce qui est restant dans cette structure même de la restance. Car, dans les termes quelque peu obscurs de Derrida, si la déconstructibilité du droit constitue la possibilité de la déconstruction⁴⁹, alors, et cette fois-ci les termes derridiens deviennent quelque peu présomptueux, « la déconstruction est la justice »⁵⁰. En nos termes, c'est-à-dire dans les termes derridiens que nous avons façonnés ici à

⁴⁷ *Ibid.*, p. 964.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 962. Ajoutons aussi, pour appuyer l'idée qu'il y a ici une liaison stricte entre le texte derridien sur le Cogito et *Force de loi*, que ces deux textes communiquent, de la manière la plus directe, par une même citation. Le « direct » chez Derrida, c'est toujours le cité, le citable ou le répétable, nous croyons y avoir beaucoup insisté. A peine quelques pages après la citation que nous venons de donner, Derrida reprend l'affirmation de Kierkegaard selon laquelle « L'instant de la décision est une folie » (*ibid.*, pp. 966-968). Or cette affirmation ouvrirait, en tant qu'exergue, « Cogito et histoire de la folie ».

⁴⁹ *Ibid.*, p. 944.

⁵⁰ *Ibidem.*

notre manière, la déconstructibilité du droit est la structure même de la restance, la connexion nécessaire et intrinsèquement nécessaire entre l'itérable et le mot ou l'expérience, entre le constatif et le performatif dans la signature, entre le droit fondateur et le droit conservateur. Ou bien, pour tout dire, l'alliance ou même l'identité entre prétention et pré-tension. Or la justice n'est pas « autre chose » que cette structure, elle n'est que ce qui maintient ouverte cette structure, ce qui est restant de cette structure. Nous arrivons ici à un autre sens de la restance qui correspond à la justice : car elle n'est plus du répétable, elle n'est plus de l'itérable, elle n'est plus ce qui reste répétable et toujours répétable à la manière de l'intuition Cogito qui ne peut être dit mais qui ne cesse pas de rester répétable à travers tous les actes de parole. La justice est du répété, elle est ce qui est seulement-répété. Mais il serait une erreur ici de voir dans ce seulement-répété quelque chose qui ne *peut* être que répété, car il n'y va pas de la possibilité de répéter ; au contraire, il y va de l'acte même de répéter. C'était le Cogito qui était seulement répétable, seulement itérable, alors que la justice ne peut être que répétée parce qu'elle ne transcende aucunement les décisions concrètes dans lesquelles elle se fait⁵¹. La justice n'est ainsi pas un « préalable », elle n'est pas, à la manière du Cogito, une intuition ou un horizon que l'on doit briser pour arriver à parler. Au contraire, elle se fait à travers chaque acte singulier de décision, elle ne se fait que par ces actes uniques, dans chaque situation particulière⁵², sans surplomber aucunement cet acte même si elle le garde ouvert dans sa structure. C'est en ce sens qu'elle est restante, dans un autre sens de la restance : elle n'a pas d'originnaire qu'elle répéterait et elle ne peut pas ainsi constituer un « répétable » ou un itérable. Tout ce que l'on doit faire est de la répéter à chaque fois dans une sorte de répétitivité en soi qui ne peut pas se rapporter à un passé pur. Car ici il ne s'agit plus de la restance introduite par le passé pur, tel que nous l'avons discuté à propos de l'itérabilité des mots ou de l'expérience, il ne s'agit plus de cette dissociation interne de chaque mot ou expérience selon les lignes d'un présent et d'un passé pur qui ne correspondait pas à un présent passé. Car cette fois-ci ce passé pur est lui-même compris dans la structure que la justice maintient ouverte, dans le rapport structurel entre, par exemple, droit fondateur et droit conservateur. Mais si la justice est ce qui garde ouverte cette structure, alors son « répété » n'est pas de l'ordre de ce pur passé, son « répété » ne peut être que ce qui persiste, ou insiste ou résiste, bref ce qui, de cette

⁵¹ Cela est d'ailleurs visible dans les formules mêmes de Derrida : alors que pour le droit on parlait de « déconstructibilité » (et donc de possibilité de déconstruire), pour la justice on ne peut parler que de déconstruction, de l'acte même de déconstruire.

⁵² Voir le très bel passage où il est dit que, pour décider, il faut « inventer en quelque sorte à chaque fois la règle et l'exemple » (*ibid.*, p. 948).

structure reste ou est restant⁵³. C'est cela qui en fait un « pur répété », un « seulement répété » ou bien un « répété en soi ». Et c'est dans ce sens que Derrida peut dire que la justice est toujours « à venir »⁵⁴.

Enfin, et pour conclure notre propos, il faut revenir et ramasser les termes de la critique foucauldienne dirigée contre Foucault, pour voir dans quelle mesure cette nouvelle notion de la restance en tant que justice peut faire face au défi foucauldien. Ici aussi, nous devons être schématiques, en nous contentant à énumérer simplement les points de communication entre ces deux discours – foucauldien et derridien – qui marquent aussi les points de dissension entre les deux notions de restance que nous avons essayé de développer ici :

1. La justice ne renvoie plus à une *totalité*, fût-elle infinie et indéterminée, comme c'était le cas pour le projet hyperbolique cartésien. Au contraire, nous l'avons dit, elle est ce qui, au bout de la structure de la restance, ne la laisse pas se fermer sur elle-même, elle est ce qui garde ouverte la connexion entre droit fondateur et conservateur. Elle est, dans les termes de Derrida, ce qui fait « qu'à aucun moment on ne peut dire *présentement* qu'une décision est juste »⁵⁵.

2. Mais cela ne fait aucunement de la justice un *horizon*. Derrida est bien net sur ce point, il est, comme il n'oublie pas de le rappeler à Searle tout au long de *Limited Inc.*, très *sec* sur cet aspect : « Une des raisons pour lesquelles je garde ici une réserve à l'égard de tous les horizons, par exemple de l'idée régulatrice kantienne ou par l'avènement messianique, du moins dans leur interprétation conventionnelle, c'est que ce sont justement des *horizons*. Un horizon, comme son nom l'indique en grec, c'est à la fois l'ouverture et la limite de l'ouverture qui définit soit un progrès infini soit une attente. Or la justice, si imprésentable qu'elle soit, n'attend pas »⁵⁶. La justice est sans doute une exigence ou, plus encore, une obligation. Mais elle n'enchaîne pas, elle ne se résout pas en une progression infinie qui arrivera asymptotiquement – et toujours asymptotiquement – à son but, ou bien à un avènement présentifiable dans un futur glorieux. C'est en ce sens qu'elle est ce qui n'est pas répétable, mais purement répétée, à chaque fois, dans

⁵³ Nous avons reproché plus haut à Derrida d'avoir dédoublé la structure de la restance dans le cas du Cogito : le pur passé n'y désignait plus seulement, comme dans le cas du signe ou du mot, le pur itérable de la parole présente, mais le geste de violence fondatrice et l'horizon que ce geste déchirait. C'est un tout autre type de dédoublement que nous voyons ici, dans la mesure où la justice devient ce qui reste ou ce qui est répété dans et par cette structure qui inscrit l'itérable dans le présent d'une décision.

⁵⁴ « La justice reste à venir, elle a, elle est à-venir, la dimension même d'événements irréductibles à venir » (*ibid.*, p. 970). Tout notre propos consiste en le fait de donner tout son poids à ce « reste », à ce « rester » qui est présent dans cette phrase.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 962.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 966.

tout acte singulier et dans chaque situation où elle ne laisse pas se fermer sur soi-même l'injonction du performatif et du constatif.

3. Déjà ce repoussement du progrès infini nous indique que la justice est tout aussi *finie* que la décision qu'elle garde ouverte quant à son événementialité même. C'est un thème constant de *Force de loi*, cette finitude structurelle de la décision. Si la justice n'attend pas, si elle ne se résout dans un horizon infini d'attente ou de progression, alors « la décision serait structurellement finie, si tard qu'elle arrive, décision d'urgence et de précipitation, agissant dans la nuit du non-savoir et de la non-règle »⁵⁷. Mais il faut aller encore plus loin sur ce point, comme nous pensons l'avoir déjà montré : car si la décision est structurellement finie, ce n'est pas seulement dans le sens où à aucun moment elle ne sera pas seulement incertaine quant à sa propre justesse, mais aussi dans le sens où à aucun moment elle n'aura pas la certitude de son propre statut de décision. La finitude structurelle de la décision est justement cette incertitude interne de la décision pour laquelle il est impossible de dire si elle est une décision ou pas. L'ouverture que la justice opère dans la structure de la décision n'est ainsi pas une « promesse », tout comme elle n'est pas un « préalable » ; au contraire, elle marque le fait que si décision il y a, elle ne pourra pas être produite, elle ne pourra pas être « fabriquée » en quelque sorte, mais elle ne pourra que « venir », comme si elle venait d'ailleurs, comme si ce qui la « remarque » en tant que décision ne pourra pas surgir de l'intérieur même de ses éléments. Comme si la justice ne pourrait pas surgir de l'intérieur de la décision elle-même, ne pourrait pas sortir ou partir de la décision vers un futur de progression ou d'avènement, mais, au contraire, ne pourrait qu'*arriver* à ou vers la décision. C'est ce type d'arrivée sans départ, et, en tant que tel, ce type de « pure arrivée » que nous avons essayé de décrire ici sous la forme d'un autre type de rance ou d'un pur répété, d'un seulement-répété décroché de toute répétabilité.

4. Enfin, et pour boucler rapidement notre énumération, la justice ne renvoie pas à un « indéterminé » ou à un « indéterminable », au contraire elle est toujours pleinement *déterminée*, car, nous l'avons déjà vu et nous n'avons plus à y insister, « seule une décision est juste »⁵⁸.

Le projet hyperbolique d'une « totalité infinie et indéterminée » que Derrida identifiait dans les *Méditations* de Descartes se trouve ainsi déplacé vers une arrivée (non horizon-tale) et intotalisable d'une justice finie et déterminée. Sans doute, en ayant insisté ici sur un devenir interne de la pensée derridienne et sur quelques côtés de son rapport avec Michel Foucault, nous n'avons pu traiter que certains aspects de la justice. Beaucoup d'autres aurait dû être abordés dans une approche frontale, et il a

⁵⁷ *Ibid.*, p. 968 (cf. aussi p. 966 pour le moment de la décision en tant que « moment fini »).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 962.

sans doute d'autres points qui *restent* encore problématiques dans la justice. Nous espérons pourtant avoir au moins montré que ce « reste », ce caractère restant ou cette restance fait pleinement partie de la détermination – dans tous les sens du mot – de la justice.

Bibliographie

- Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, « Quadrige », 5e éd., 1997.
Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, « Quadrige », 5e éd., 1996.
Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 2e éd., 1998.
Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 55.
Jacques Derrida, *Force de loi*, in *Cardozo Law Review*, vol. 11, 1989-1990, pp. 920-1045.
Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.
Jacques Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1967.
Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.
Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
John R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », in *Glyph*, I, 1977, pp. 198-208.